

Romantik und Moderne

Sabine Wilke

Mythos und Rationalität ein historischer Blick auf einige zeitgenössische Dialektisierungsversuche¹

Auf den Bestsellerlisten der letzten Jahre findet man so unterschiedliche Bücher wie Michael Endes Märchenroman *Die unendliche Geschichte*, Patrick Süskinds Anbiebserfolg *Das Parfum* und Christa Wolfs Erzählung *Kassandra*. Im Theater erleben wir ganz ähnlich wie im Literaturbetrieb die Wiederauferstehung von Merlin und Parsival in Tankred Dorsts zweitägigem Bühnenspektakel, reisen nach Griechenland mit Botho Strauß und bestaunen den unglaublichen Erfolg der szenischen Landschaften von Heiner Müller und Robert Wilson. Im Kino überwältigt uns die Faszination mit dem Imaginären, mit mythischen Räumen, und beim Durchgang durch die documenta acht im Sommer 1987 überrascht die Präsenz von spielerischen Momenten, von kreativer Aneignung von Tradition und expressiv-figuraler Malerei. Diese Ereignisse kommen dabei in einem entscheidenden Punkt überein und das ist ihr gemeinsames Interesse an der Wiederbelebung mythischer Stoffe, Räume und Funktionsweisen. In Anbetracht dieser Mythenrenaissance möchte ich hier einmal die historische Diskussion nachzeichnen, die sich an der Modellfunktion des Mythos bereits in der Frühromantik und dann später im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert entfacht hat sowie die Parallele zur zeitgenössischen Problematik herausarbeiten. In den neunziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts kristallisieren sich nämlich zwei miteinander konkurrierende Interpretations- und Deutungssysteme heraus, die sich um die korrekte Lektüre und Bewertung des Phäno-

¹ Dieser Beitrag ist die leicht gekürzte und umgearbeitete Fassung der Einleitung zu meinem Buch *Zeugenössische Literatur zwischen alter und neuer Mythologie: poetologische Momente der Postmoderne* (im Erscheinen). Ich danke der Stiftung National Endowment for the Humanities, die die Forschung an diesem Buch finanziell unterstützt hat.

mens von Mythologie streiten: zum einen ist es Friedrich Schlegels und Friedrich Wilhelm Joseph Schellings produktionsästhetisch ausgerichtete Rede von der neuen Mythologie, die auf die Funktionsweise von Mythos als Legitimationszentrum philosophischer Systeme im Speziellen und kultureller Phänomene im Allgemeinen zielt; und zum anderen entsteht im Denken Friedrich Schleiermachers der erste Entwurf zu einer allgemeinen philosophischen Hermeneutik, einer auf dem Modell der schöpferischen Rekonstruktion des ursprünglichen Produktionsvorgangs im Akt des Verstehens basierenden Interpretationstheorie, die in offen eingestandenem Gegensatz zur romantischen Rede von der neuen Mythologie diese Modellfunktion des Mythos ablehnt und bewußt verdunkeln möchte. Meine Aufgabe wird nun sein, diesen Gegensatz von heute aus neu zu beleuchten und das gedankliche Feld zu analysieren, auf dessen Basis solche Argumente geführt und teilweise heute wiederaufgenommen werden.²

I.

Nun ist ja die Einstellung gegenüber Funktionsweisen des Mythos in der Aufklärung einer wesentlichen Revision und Kritik unterzogen worden. Wie Hans Blumenberg in seiner *Arbeit am Mythos* richtig bemerkt, war es der Aufklärung im Grunde völlig unerklärlich, wieso es überhaupt noch ein Interesse an griechischer Mythologie gab, nachdem man doch stichhaltig deren Lügencharakter nachgewiesen habe.³ Johann Gottfried Herder ist es dann, der die heuristische Funktion mythischer Fabeln und Personen für das philosophische Denken wieder zugänglich gemacht hat, indem er zu ihrem *vernünftigen* Gebrauch als Quelle poetischer Strukturen rät. „Wird sie [die Mythologie] bloß zu *verdunkelnden* Anspielungen angewandt, so ist

² Siehe zur allgemeinen Einführung in die Geschichte der Mythenrezeption Jan de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie* (Freiburg: Karl Alber, 1961); sowie zur Ergänzung und Aufarbeitung der jüngsten Literatur Axel Horstmanns Bericht „Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart“, *Archiv für Begriffsgeschichte*, 23 (1979), 7–64 und 197–254; Werner Betz, „Vom ‚Götterwort‘ zum ‚Massenstandbild‘: Zur Wortgeschichte von ‚Mythos‘“, *Mythos und Mythologie in der Literatur des neunzehnten Jahrhunderts*, hrsg. Helmut Koopmann (Frankfurt: Klostermann, 1979), S. 11–24.

³ Vgl. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979), S. 291 ff.

sie verwerflich – aber zu Beispielen, zu Vergleichen, zu einzelnen Bildern, da betrachte ich sie auf dem Rande der Geschichte als eine Quelle von poetischen Exempeln.“⁴ Das für spätere Zeiten so Faszinierende an der Beschäftigung mit dem Modellcharakter des Mythischen und seiner kulturkonstitutiven und sinnstiftenden Funktion wird hier allerdings ganz dem Dunkeln und Irrationalen zugewiesen und somit natürlich gleichzeitig tentativ unschädlich gemacht.

Ganz anders fällt die Bewertung des Modellcharakters des Mythischen etwa dreißig Jahre später aus: als „Sprache der Phantasie“ bewahrt der Mythos, wie Karl Philipp Moritz sagt in seiner Einleitung zu *Götterlehre oder mythologische Dichtungen*, eine „geheime Spur zu der ältesten verlohren gegangenen Geschichte“ auf.⁵ Und hier setzt genau die Problematik an, der ich an dieser Stelle nachgehen möchte: die Frage ist doch, was für eine Funktion hat die am Beispiel von Herder demonstrierte diskursive Abgrenzung von Bereichen, die der rationalen Betrachtung zugänglich gemacht werden dürfen und Bereichen des Mythisch-Irrationalen, die der philosophischen Reflexion unzugänglich sein sollen? Wie kommt es dazu, daß das systematische Projekt einer allgemeinen philosophischen Hermeneutik, wie Schleiermacher es programmatisch formuliert, als Kritik der romantischen Rede von der neuen Mythologie auftreten kann? Was speist die bis heute tiefverwurzelte Meinung von der Irrationalität der Beschäftigung mit Phänomenen des Mythischen, die mit schneller Geste in die Nähe der faschistischen Dunkelmänner gerückt wird, gegen die schon Thomas Mann und Ernst Bloch den Mythos retten wollten. Man denke in diesem Zusammenhang an Jürgen Habermas' mittlerweile berühmt gewordene pauschale Abkanzelung des postmodernen Mythos-Zitats in der Architektur als Manifestation einer kultur-konservativen Antimoderne, die alle Ansätze zur Bildung einer alternativen Form von Rationalität im Keim erstickt und sie stattdessen in die Nähe zur konservativen Zivilisationskritik rückt.⁶ In falschem Eklektizismus und Pluralismus überwinden, so Habermas, die Kunstwerke der Postmoderne tatsächlich existierende Kommunikationsgrenzen zwischen ver-

⁴ Johann Gottfried Herder, „Vom neueren Gebrauch der Mythologie“, *Sämtliche Werke*, hrsg. Bernhard Suphan (Berlin: Weidmann, 1877), S. 434.

⁵ *Götterlehre oder mythologische Dichtungen*, hrsg. Karl Philipp Moritz (Berlin: Unger, 1795), S. 1–2.

⁶ Vgl. Habermas, „Die Moderne – ein unvollendetes Projekt“, *Die Zeit* 39 (26. Sept. 1980).

schiedenen kulturellen Ausdrucksbereichen und machen uns so die Möglichkeit von *realer* Versöhnung lediglich vor, ohne sie faktisch einzuklagen.

Hauke Brunkhorst hat, mit Recht wie ich meine, sich gegen die pauschale Gleichsetzung von romantischer Kulturkritik mit irrationalistischer Zivilisationskritik gewandt, wie sie von Habermas behauptet wird.⁷ Die Tatsache, daß sich gewisse Teile der postmodernen Aufklärungskritik mit irrationalen Strömungen argumentativ eingelassen haben, ist doch noch kein Argument gegen das gesamte Projekt der kritischen Neuformulierung eines zu rigoros gefaßten Rationalitätsbegriffs und einer Hand in Hand gehenden Öffnung der kritischen Theorie gegenüber neuen und anderen Aneignungsweisen des Mimetischen in der Kunst. Gérard Raulet formuliert das ganz ähnlich in seinem Vorwort zu dem Band *Verabschiedung der (Post-) Moderne?*: „Die Parole vom Eintritt in die Postmoderne kann man nicht einfach zurückweisen, indem man den ‚irrationalistischen‘ Gefahren des postmodernen Diskurses den Appell an eine ‚Vernunft‘ entgegensetzt, die bloßes Ideal bleibt, wenn man nicht beweisen kann, daß dieser emphatische Vernunftbegriff sich realisieren läßt.“⁸ Helmut Meier beginnt nun seine Ausführungen über „Orte neuer Mythen“ mit dem Aufriß von eben dieser Thematik: „Die Problematik des Mythos assoziiert sich leicht dem Irrationalen. Mythos erscheint dann als das, was wider die Vernunft ist. Es gibt gute Gründe, darüber nachzudenken, warum der Mythos wieder einmal aktuell wird.“⁹ Diesen Gründen gilt es nun weiter nachzuspüren. Nun bin ich nicht nur an Orten neuer Mythen interessiert, sondern möchte vor allem auf den *historischen* Kontext der Problematik eingehen, wo neue Mythologie und Hermeneutik auseinandertreten, zeigt sich doch hier bereits die Ambivalenz zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen, zwischen Mythos als Verwindung von Entfremdungserfahrung und Mythos als utopischem Sozialmodell. Es ist diese zweite Aufklärung, von der Dietmar Kamper spricht, die die selbstverschuldete Wiederkehr des Imaginären auffängt. „Die einzige Möglichkeit nämlich, Bewegung in die festgefahrene Aufklärung zu bringen,“ meint Kamper, „besteht darin, das Spielfeld von Mythos und Mo-

⁷ Hauke Brunkhorst, „Romantik und Kulturkritik: Zerstörung der dialektischen Vernunft?“, *Merkur*, 35 (1985, 484–96.

⁸ Gérard Raulet, „Vorwort“, *Verabschiedung der (Post-)Moderne?: Eine interdisziplinäre Debatte* (Tübingen: Narr, 1987), S. 10.

⁹ Helmut Meier, „Orte neuer Mythen,“ *Philosophie und Mythos: Ein Kolloquium*, hrsg. Hans Poser (Berlin: de Gruyter, 1979), S. 154.

derne zu verlassen, zugleich nach rückwärts und nach vorwärts.“^{9a} Dieses Doppelverfahren soll auch hier zum Tragen kommen mit Blick auf zwei Bewegungsfelder: der Konstitution des Gegensatzes zwischen allgemeiner Interpretationstheorie und Rede von neuen Mythen einerseits und der Beurteilung von neuen und alternativ formulierten Modellen von Orten neuer Mythen andererseits. Auch in der romantischen Rede von neuer Mythologie ging es nicht so sehr um eine irrationale Gegenposition zur Vernunft, sondern durchaus darum, was Christa Wolf erst vor kurzem wieder als zukunftsweisenden Weg aus dem Dilemma der Dialektik der Aufklärung beschrieben hat: „Sinn in der Arbeit finden, eingebunden sein in eine soziale und religiöse Gemeinschaft, ohne sich selbst dabei auf automatisches Funktionieren reduzieren zu müssen, gewaltfrei nach innen, gewaltfrei nach außen zu leben.“¹⁰ Oder, in den Worten der Autoren des ältesten Systemprogramms in den neunziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts: „Monotheismus der Vern. des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft u. der Kunst, dis ists, was wir bedürfen!“¹¹ Diese Gegenposition zu einem vereinseitigten Rationalitätsverständnis ist auf der Suche nach einem neuen nach-aufklärerischen Vernunftbegriff, der kommunikativ vermittelt und gleichzeitig intersubjektiv nachprüfbar ist. Eine Analyse von Friedrich Schlegels und Friedrich Schleiermachers persönlichem und gedanklichem Verhältnis gibt uns hier paradigmatisch Aufschluß über das Denkmodell, welches eine scharfe Trennungslinie zwischen philosophischer Hermeneutik einerseits und romantischer Poesie andererseits zieht und bis heute die Parameter der Diskussion bestimmt.

In der nun folgenden Analyse des historischen Kontextes, in dem Schleiermachers Projekt einer universalen und regelgeleiteten Methode des Verstehens entstand, geht es also um die Herausarbeitung derjenigen Ausschlußprozesse, die eine ganz bestimmte Thematik – hier die Thematik der neuen Mythologie – ausgrenzen, um die Argumente, die dafür angeführt werden, und um die Orte, an denen sie ihre Anwendung finden. Mit anderen Worten: es geht darum, zu

^{9a} Dietmar Kamper, „Aufklärung – was sonst?: Eine dreifache Polemik gegen ihre Verteidiger“, *Merkur*, 39 (1985), 539.

¹⁰ Christa Wolf, *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra* (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1983), S. 59.

¹¹ „Das sogenannte ‚Älteste Systemprogramm‘“, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hrsg. Manfred Frank und Gerhard Kurz (Frankfurt: Suhrkamp, 1975), S. 111; zu einer vergleichenden Untersuchung der Mythologie in der englischen Romantik siehe Douglas Bush, *Mythology and the Romantic Tradition in English Poetry* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

erklären, warum und mit welchen Argumenten Schleiermacher dem Phänomen der romantischen Mythenkritik und den neuen Mythen so völlig fassungslos gegenüberstand, wieso sein Analysemodell einer universalen Auslegekunst gerade angesichts der Interpretation von Mythen versagt. Was macht es für Schleiermacher so unmöglich, Schlegels Projekt einer *synthetischen* Herstellung von neuen und vernünftigen Mythen hermeneutisch zu erschließen?

II.

Im Herbst 1797 begegnet Schleiermacher dem vierundzwanzigjährigen Schlegel und berichtet darüber seiner Schwester Charlotte mit heller Begeisterung.¹² Den Beginn dieser stürmischen Beziehung zwischen zwei ganz verschiedenen Persönlichkeiten beherrscht sofort die assoziative Verbindung, die für Schleiermacher besteht zwischen der Person Schlegels und dessen Schreibfähigkeit und Produktivität, die in krassem Gegensatz steht zu Schleiermachers eigener Angst vor dem geschriebenen und damit festgeschriebenen Wort. Noch bevor Schlegel an Neujahr 1798 bei Schleiermacher einzieht, ringt er diesem ein Versprechen ab, noch dieses Jahr etwas aufs Papier zu bringen, „ein Versprechen, was mich schwer drückt,“ schreibt Schleiermacher, „weil ich zur Schriftstellerei gar keine Neigung habe“ (An Charlotte, 21. November 1797). Der Vergleich geht aber über die wertfreie Assoziation von Schlegel mit Schreibproduktivität hinaus, indem nämlich Schleiermacher diesen zwei Verhaltensweisen – dem leichtfertigen Produzieren und dem Nachsinnen über jedes einzelne Wort – geschlechtsspezifische Attribute beordnet und ihr Zusammenleben als eine Ehe bezeichnet, in der er die Rolle der Frau und damit des vorsichtigen Nachsinnens einnimmt (An Charlotte, 31. Dezember 1797). Der produzierende Schlegel wird so von ihm hochstilisiert zum Symbol männlichen Erfolges, wobei Schleiermachers eher private und zaghafte Schreibversuche im häuslich-weiblichen Be-

¹² Alle Hinweise zu Schleiermachers Briefen im Text folgen Heinrich Meisners chronologischer Anordnung in *Schleiermacher als Mensch: Sein Werden und Wirken* (Gotha: Klotz, 1922), 2 Bde. Zu einer gegenüberstellenden Analyse der Berührungspunkte und grundlegenden Unterschiede in der Verstehensproblematik siehe Ernst Behler, „Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?“, *Die Aktualität der Frühromantik*, hrsg. Ernst Behler und Jochen Hörisch (Paderborn u. a.: Schöningh, 1987), S. 141–60.

reich verbleiben. Diese geschlechtsspezifische Zuschreibung von Diskursen wird er dann in seiner kompendienartigen Darstellung der Hermeneutik von 1819 wieder aufnehmen und als weibliche und männliche Interpretationsmethoden bezeichnen: „Die divinatorische [Methode] ist die welche in dem man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt, das individuelle unmittelbar aufzufassen sucht. Die comparative setzt erst den zu verstehenden als ein allgemeines, und findet dann das Eigenthümliche indem mit andern unter demselben allgemein Gefassten verglichen wird. Jenes ist die weibliche Stärke in der Menschenkenntnis, dieses die männliche.“¹³ Ganz im Gegensatz zu der Briefstelle von 1797 wird hier das kongeniale Einfühlen dem analytisch-distanzierten Vergleich und damit der weiblichen Qualität von Interpretation der männlichen vorgezogen. Tatsächlich aber unterdrückt Schleiermacher in den Briefen an seine Schwester aus der Zeit des Zusammenlebens mit Schlegel seine *aktive* Mitarbeit an den Athenäumsfragmenten sowie seine eigenen Vorarbeiten zu den bald folgenden ersten zwei Publikationen „seiner Religion“, wie er die *Reden an die Religion* nennt und wenig später die *Monologen*. Jochen Hörisch hat die wenig bekannte Wende Schleiermachers vom ursprünglich scharfen Kritiker der Wut des Verstehens zum Apologeten der Verstehenslehre überzeugend dokumentiert und ist in diesem Zusammenhang zu folgenden Ergebnissen gekommen: „Strikt antihermeneutisch sind die Überlegungen zur ‚Wut des Verstehens,‘ die alles homogenisiert, . . . die Fremdes in Eigenes assimiliert. Gebrochen hermeneutisch ist die Funktion des ‚Mittlers,‘ . . . Erzhermeneutisch ist hingegen das geradezu exzessiv verwandte paulinische Schema von toten und tötenden Buchstaben und vom lebendig/en/machenden Geist.“¹⁴ Schleiermacher ist damals bereits sehr besorgt darüber, mißverstanden zu werden, obwohl er seine Freunde um eine Kritik dieser Texte geradezu herausgefordert hat und dann prompt durch Schlegels etwas allgemein gehaltene Rezension „seiner Religion“ im Athenäum schwer enttäuscht wird.¹⁵ „Das nicht Mißverstanden werden wäre mir sehr viel, aber können Sie mir dafür stehen, daß man nicht um es nicht mißzuverstehen außer der Religion auch mich kennen muß“ (An Henriette Herz, 5. März 1799)?

¹³ Schleiermacher, *Hermeneutik*, hrsg. u. eingel. Heinz Kimmerle (Heidelberg: Carl Winter, 1959), S. 109.

¹⁴ Jochen Hörisch, „Der Mittler und die Wut des Verstehens: Schleiermachers frühromantische Antihermeneutik“, *Die Aktualität der Frühromantik*, S. 28.

¹⁵ Schlegel rezensierte Schleiermachers „Reden über die Religion“ im 2. Band des *Athenäum* von 1799 in Form zweier fiktiver Briefe an zwei verschiedene Freunde, die er beide gleichermaßen vom Wert dieses Textes überzeugen will.

Im Keim haben wir hier bereits Schleiermachers hermeneutisches Projekt der Anbindung der Verstehensproblematik an die auktoriale Intention und psychische Verfassung des Autors oder der Gesinnung, wie er es nennt, einerseits und Schlegels Spielereien mit der Feder, dessen Freigeben der Bedeutungskonstitution seiner Texte aus der Hand des Autors andererseits, der sich stattdessen spielerisch hinter Masken verstecken kann, in die Hand des Lesers, der zum aktiven Sinnvervielfältiger wird.¹⁶ In seiner späteren, am rezeptions-theoretischen Moment ansetzenden Kunstlehre des Verstehens, wird Schleiermacher das Sprachsystem mit der Vorstellung von der Lebenstotalität des Autors analog setzen: „Das Verstehen ist nur im Ineinander dieser zwei Momente,“ lautet eine berühmte Maxime seiner Hermeneutik.¹⁷ Wenn man Gadammers Interpretation dieses wichtigen Gedankenschrittes folgen darf, rekontextualisiert Schleiermacher das Textverständnis an dieser Stelle, indem er es statt zu einem rational begründeten Dogma zu einem Kanon aus grammatischen und psychologischen Auslegungsregeln macht.¹⁸ Mit zunehmender Intensität kann man aber nun Schleiermachers Kritik an Schlegel in seinen Briefen heraushören: Schlegel verbindet für ihn das Moment des kritisch-polemischen Schreibens, welches er hier noch bewundert, mit der spielerischen Weiblichkeit des Entzugs, die er ständig bemängelt, als „Verweichlichungstendenz“ brandmarkt und die er systematisch von seiner verantwortlich-mütterlichen Position in ihrer „Ehe“ aus zensiert. Wie urteilt Schleiermacher nun über seine eigene Textproduktion? „Meine ‚Religion‘ kommt mir vor wie so ein Kursus der Schriftstellerei, wie ich mir einmal einen der Weiblichkeit gewünscht habe; es ist alles drin, was vorzufallen pflegt, nun kommt auch noch das Vernichten, was noch gefehlt hatte“ (An Henriette Herz, 8. April 1799). Hinter dieser aphoristischen Formulierung versteckt sich Schleiermachers Wunsch nach absoluter Kontrolle über alle Prozesse der Bedeutungskonstitution; er verlangt

¹⁶ Die Einschätzung von Schleiermachers Frühwerk ist erst in letzter Zeit Gegenstand von heftiger Diskussion geworden durch die Ausgaben Kimmerles und Manfred Franks. Dabei geht es um die Frage nach der Kontinuität von Schleiermachers Gedanken zur Hermeneutik beziehungsweise um eine wichtige Kehrtwendung von einem eher strukturalistisch ausgerichteten Nachdenken über die Sprache zur Ausarbeitung der psychologischen Einfühlung in der Interpretation. Siehe hierzu Heinz Kimmerles Einleitung zu seiner Ausgabe von Schleiermachers *Hermeneutik*, S. 9–24; sowie Manfred Franks Einleitung seiner Herausgabe von *Hermeneutik und Kritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1977), S. 7–67.

¹⁷ Schleiermacher, *Hermeneutik*, S. 81.

¹⁸ Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 173.

nach nicht mehr und nicht weniger als einem kompletten Inventar aller lexikalischer Vorkommnisse der Schriftstellerei und sehnt sich gleichzeitig nach der Kenntnis der Grammatik, die den gesamten Bedeutungsprozeß reguliert und die er so gerne vollkommen beherrschen möchte. Seine Konzeption von einer allgemeinen philosophischen Hermeneutik als Schlüssel zum Verständnis dieser Lexikalik und Grammatik bekommt bereits im Entwurf diesen Kontrollaspekt angeheftet über eine komplizierte Verschmelzung von interpretativer Rekonstruktion von Sinn und produktiver Bedeutungskonstitution. Gadamer hatte bereits kritisch angemerkt, wie weit Schleiermachers psychologische Interpretation dem Modell der klassischen Genieästhetik verhaftet bleibt, worin der schöpferische ästhetische Akt immer ein Ausdrucksmoment des Subjekts bleibt. Diese „ästhetische Metaphysik der Individualität“ wird hier einbezogen in das Moment der rekonstruktiven Sinnvervielfältigung im interpretativen Akt.¹⁹ Und Schlegels Überschreitungen dieser im Kern individualistisch geprägten Ästhetik werden durch die diesem Modell noch folgende Hermeneutik Schleiermachers als unzulässige Spielerei kritisiert. Schlegels bereits kommunikativ angelegte Konzeption von ästhetisch produziertem Sinn steht damit gegen Schleiermachers individual-psychologischen Begriff vom sinntragenden und – übertragenden Urheber von Texten.

Interessant ist nun, wie Schleiermacher konkret über einzelne Passagen in Schlegels Texten urteilt. Er lobt die schönen Ideen, bemäkelt aber – und man möchte fast sagen: erwartungsgemäß – den chaotischen und verworrenen Stil, in dem sie vorgebracht werden. Was das Verhältnis von Hermeneutik und romantischer Rede von der neuen Mythologie anbetrifft, geschieht allerdings etwas ganz bezeichnendes: „Nur die neue Mythologie hat mir so etwas Sonderbares an sich; ich kann nicht begreifen, wie eine Mythologie *gemacht werden kann*. Dagegen sind die Ideen noch ein, hoffentlich das letzte, Product seiner sich immer mehr verlierenden inneren Unfertigkeit und ungeordneten Fülle von Gedanken und Anregungen“ (An Brinckmann, 22. März 1800; meine Hervorhebung). Mythologie ist für Schleiermacher allerdings nicht auslegbar aus einem einzigen und einleuchtenden Grund: sie hat keinen individuellen Urheber und kann von daher auch nicht interpretativ rekonstruiert werden: „Für den Mythos gibt es aber keine technische Interpretation weil er nicht von einem Einzelnen herrühren kann“, heißt es dann in der Zusam-

¹⁹ Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 178f.

menstellung der Hermeneutik von 1819.²⁰ Was Schleiermacher Schlegel vorwirft, ist die Konzeption einer *synthetisch* konstruierten Mitte der romantischen Poesie, einer allgemeinen Symbolik, die von allen Mitgliedern der Verständigungsgemeinschaft geteilt wird und die gemeinsame Grundlage für symbolische Interaktion darstellt. „Die neue Mythologie muß im Gegenteil aus der tiefsten Tiefe des Geistes herausgebildet werden,“ argumentiert Ludovico in dem *Gespräch über die Poesie*, „es muß das künstlichste aller Kunstwerke sein, . . .“²¹ Schleiermacher protestiert gegen das *rationale* Moment dieser Konzeption von Gemeinschaft, gegen Schlegels Insistieren auf dem *Vernunftcharakter* der neuen Mythologie, gegen das *Herge-stelltsein* des Mittelpunktes, der Legitimationsgrundlage für romantisches Denken und Schreiben. Ein solches Modell von Zusammenleben hält er für arbiträr und politisch ausbeutbar, für ein reines Zeichenkonstrukt. Diese offen zur Schau gestellte, demonstrativ synthetisch produzierte Mitte der romantischen Poesie begrüßt Schlegel dagegen als theoretischen Fortschritt: „Was sonst das Bewußtsein ewig flieht, ist hier dennoch sinnlich geistig zu schauen und festgehalten, wie die Seele in dem ungebundenen Leibe, durch den sie in unser Auge schimmert, zu unserm Ohre spricht.“²² Für Schleiermacher hingegen gehen Mythologie und Rationalität nicht Hand in Hand; sie funktionieren vielmehr als das jeweils Andere in einer zirkulären Logik von Ganzem und Teilen, die dann später in der Verstrickung von Mythos und Vernunft in der Dialektik der Aufklärung ihre schärfste Formulierung finden wird.

Schleiermacher thematisiert vernünftige Regelhaftigkeit und Konstruktion des Bedeutungsgehaltes von Rede, macht aber damit gleichzeitig die Grundlage seiner eigenen Rede, die niemals vorkommende ursprüngliche Einheit von Redesinn, effektiv unüberprüfbar. Kimmerle merkt dies kritisch an, indem er in seiner Einleitung zur *Hermeneutik* über die linguistische Sinnkonstitution sagt: „zu jedem

²⁰ Schleiermacher, *Hermeneutik*, S. 85.

²¹ Vgl. Schlegel, „Gespräch über die Poesie,“ *Kritische Schriften*, hrsg. Wolfdietrich Rasch (München: Hanser, 1964), S. 497 ff. Siehe auch Schlegels Aufsatz „Über das Studium der griechischen Poesie,“ *Kritische Schriften*, S. 113–230. Vgl. hierzu Manfred Franks „Die Dichtung als ‚Neue Mythologie,‘“ *Mythos und Moderne*, hrsg. Karl Heinz Bohrer (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), S. 30 ff. und *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1982), S. 194 ff. Vgl. auch Karl Heinz Bohrsers Interpretation von „Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie,“ *Mythos und Moderne*, S. 52–82.

²² Schlegel, „Gespräch über die Poesie,“ S. 501. Siehe hierzu Jochen Fried, „Umschließende Sphäre: Frühromantische Mythologie und spätromantische Enttäuschung,“ *Die Aktualität der Frühromantik*, S. 187.

Wort gehört eine allgemeine Sphäre der Bedeutung, die aber ‚niemals an sich vorkommt,‘ sondern immer nur aus der unendlichen Fülle der Bedeutungsanwendungen dieses betreffenden Wortes zu erschließen ist. Dem denkenden Erkennen bleibt die allgemeine Bedeutungssphäre immer entzogen, sie kann lediglich in der Vielfalt ihrer Anwendungen vom ‚Gefühl‘ geahnt und hingenommen werden.“²³ Seine Legitimation zum philosophischen Sprechen erhält Schleiermacher dagegen in direktem und mystischem Austausch mit Gott. Daß Schlegel diesen Schritt problematisch finden wird, weiß er wohl, besteht aber dennoch darauf: „Das *principio individui* ist das Mystische im Gebiet der Philosophie“ (An Brinckmann, 22. März 1800). Im Gegensatz zu Schlegels vermittelter Konzeption von der neuen Mythologie als einer veränderbaren und der historischen Progression unterliegenden Kommunikationsbasis für die romantische Verständigungsgemeinschaft arbeitet Schleiermacher an der mystischen Verschleierung der rationalen Ungreifbarkeit des wesentlichen Sinns von Texten. Hermann Patsch hat darauf hingewiesen, daß der Begriff „mystisch“ bei Schleiermacher jedesmal im Zusammenhang mit *Sinnvielfältigung* fällt, daß Schleiermacher Bedeutungsvielfalt als ein auktorial (von und durch das Genie) Gegebenes interpretiert. Der Verfasser von Reden und Texten offenbart sich in ihnen in seiner persönlichen Eigentümlichkeit. Bedeutungsvielfalt geht somit immer auf das Genie des individuellen Urhebers zurück. Schlegel hingegen behält immer die Sprache als ein zu interpretierendes differentielles System, das Sinn produziert, im Auge, gibt aber damit auch die Kontrolle über die Sinnproduktion auf.²⁴

Es folgt für Schleiermacher eine Periode der intensiven Beschäftigung mit der idealistischen Philosophie Fichtes und Schellings.²⁵ Schleiermachers Kritik an Fichtes Wissenschaftslehre, an Schellings Naturphilosophie und später der Philosophie der Weltalter, Mythologie und Offenbarung möchte ich hineinholen in den hier versuchten Interpretationszusammenhang von Hermeneutik und ihrer Stellung gegenüber der neuen (urheberlosen) Mythologie als differentielles, sinnkonstituierendes System. Fichtes System nennt er ein dialekti-

²³ Kimmeler, Einleitung zu Schleiermacher, *Hermeneutik*, S. 17.

²⁴ Vgl. Hermann Patsch, „Friedrich Schlegels ‚Philosophie der Philologie‘ und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik,“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966), 449f.

²⁵ Schelling liest 1803 seine „Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums,“ die Schleiermacher für die *Literatur-Zeitung* rezensiert.

sches Konstrukt. „Seitdem ich dies inward, wußte ich, wie es mit ihm stand . . . Freilich wer die Natur wirklich *construiert* hätte! aber wer eine vorher wollte so oder so, mag schwerlich die rechte haben“ (An Brinckmann, 14. Dezember 1803; meine Hervorhebung). Wieder ist es der Aspekt des Hergestelltseins, der ihn von Fichtes Philosophie der Weltkonstitution aus einem einzigen Prinzip scharf abgrenzt. Sechs Jahre später wird er noch viel heftiger reagieren: „Fichte ist mir durch die Grundzüge, wenn ich das rechte Wort gebrauchen soll, so ekelhaft geworden, daß ich die andern Blätter des Kleeblatts gar nicht einmal lesen mag“ (An Reimer, 12. Januar 1809). Schellings Polemik gegen Fichte genießt Schleiermacher dann in vollen Zügen, obwohl er innerlich immer auch einen signifikanten Abstand zu Schelling bewahrt, der seiner Meinung nach immer an ein und demselben Punkt scheitert, nämlich an der Erklärung, „wie es Irrtum geben kann“ (An Reimer, 12. Januar 1809). Eine rational konstruierte Welt kann für Schleiermacher keinen Irrtum enthalten.

Die Frühgeschichte von Schleiermachers Projekt einer allgemeinen philosophischen Hermeneutik zeigt deutlich – in der Gegenüberstellung mit Schlegels romantischer Kritik und neuer Mythologie –, inwieweit Schleiermacher noch an einem individualistisch geprägten Modell von Genieästhetik und Sinn(re)produktion festhält, wobei Schlegel bereits eine Öffnung in Richtung auf eine kommunikative Form eines sinnkonstituierenden Diskurses denkt. Schleiermacher entgeht dabei dem Problem der politisch arbiträren Begründung von Gemeinschaft, indem er noch mit beiden Beinen auf den Grundfesten der Genieästhetik steht. Wie Patsch richtig herausgearbeitet hat, sind Schleiermachers Aphorismen von ihm selbst niemals als fertige und stilistisch durchgebildete Texte angesehen worden, sondern immer nur als Entwürfe, Skizzen oder Notizen zu einem System, das noch der weiteren Ausarbeitung bedarf – dessen endgültige Form damit aber effektiv ständig aufgeschoben wird.²⁶ Die ihm chaotisch erscheinende Form des romantischen Fragments interpretiert er als Anzeige von Unreife und Verweichlichung schöner Ideen, die ihn zunehmend mit körperlichem Ekel erfüllt. Schleiermachers Insistieren auf der strengen Durchformung des gedanklichen und literarischen Stoffes macht dann allerdings Halt vor der poetischen und philosophischen Mitte, seiner ursprünglichen Einheit der Wortbedeutung, die Schlegels Rede von der neuen Mythologie ja offen exponiert. Das Zentrum des Diskurses, das die philosophische und

²⁶ Patsch, „Friedrich Schlegels ‚Philosophie der Philologie‘ und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik,“ 444.

literarische Reflexion überhaupt erst konstituiert, wird somit von dieser Strenge ausgenommen. Dieses Zentrum wird von ihm vielmehr in mystischer Vereinigung und damit in direkter und unmittelbarer Kommunikation mit Gott gewonnen. Fichtes idealistische Philosophie, Schellings Naturphilosophie und Schlegels romantische Poesie unterscheiden sich in eben diesem Punkt von Schleiermacher: sie legen dieses Legitimationszentrum zur Diskussion frei, können aber andererseits dem Vorwurf der politischen Arbitrarität der Gemeinschaftsbegründung nicht antworten. Jürgen Kleins neuerlicher Versuch der Wiedergewinnung eben dieser Überprüfbarkeit und intersubjektiven Vermitteltheit für die Hermeneutik ist in diesem Kontext relevant. Er kritisiert nämlich die Entstehung des hermeneutischen Zirkels in der Nähe zu irrationalistischen Strömungen der Lebensphilosophie im neunzehnten Jahrhundert und plädiert für ein neues Verstehensparadigma, in dem eine Interpretation möglich ist, die sich eines offenen Rationalitätsbegriffs bedient.²⁷ Und das ist ja gerade der Punkt, der durch Schleiermachers Abwehr der Hineinnahme des diskursiven Zentrums in den Auslegeprozeß nicht gedacht werden konnte: die Chance für eine Neuformulierung des aufklärerisch-rigorosen Rationalitätsbegriffs, der eben nicht nur und ausschließlich auf analytische Vernunft setzt. „Motive der romantischen Verdinglichungskritik *als rationale* gegen eine *bloß vereinseitigte*, sekundär exklusive Vernunft geltend zu machen,“ meint auch Hauke Brunkhorst, „ist aber ein unerläßlicher methodischer Schritt auf dem Weg aus der Resignation, der Vernunftskepsis, die zum Irrationalismus führt, durch die romantischen Paradoxien hindurch zur *Dialektik der Aufklärung*, nämlich: zu ihrer *unverkürzten Vernunft*.“²⁸ Und das ist eben, was durch Schleiermachers Abwendung von Schlegel und der idealistischen Philosophie und durch die darauffolgende Hinwendung der Hermeneutik zu irrationalistischen Strömungen der Lebensphilosophie übergangen wird.

Was ich nun versuchen möchte, ist ein historisch-theoretischer Aufriß der zentralen Problematik: wie kann man die Ambivalenz des Verhältnisses von Rationalität und Irrationalität, von Vernunft und

²⁷ Vgl. Jürgen Klein, *Beyond Hermeneutics: Zur Philosophie der Literatur- und Geisteswissenschaften* (Essen: blaue Eule, 1985), S. 10f. Interessanterweise setzt Joseph J. Kockelmans in seinem wichtigen Artikel über Mythos und Hermeneutik genau hier an und bewertet die Verbindung der Hermeneutik mit dieser irrationalistischen Lebensphilosophie positiv, da beide an die emotionale Ebene des menschlichen Verstehens appellieren; vgl. seinen Aufsatz „On Myth and Hermeneutics,“ *Cultural Hermeneutics*, 1 (1973), 68f.

²⁸ Brunkhorst, „Romantik und Kulturkritik,“ 492.

ihrem Anderen, wieder geltend machen? Ausgegangen bin ich von einem uns heute beschäftigenden Phänomen, nämlich der zeitgenössischen Mythosrenaissance und der Unfähigkeit einiger Theoretiker, anders als polemisch darauf zu reagieren. Die Frage war doch: handelt es sich dabei wirklich um noch ein weiteres Zeichen für die ohne Zweifel zunehmend konservative kulturelle Stimmung der postmodernen achtziger Jahre oder liegt das Problem auch und vor allem im Erklärungsmodell der Kritik, die eben zu schematisch darüber urteilt, ausgehend von einem recht traditionellen und unproblematischen Vernunftbegriff? Schleiermachers Probleme mit dem Komplex der romantischen Mythologie haben den ersten historischen Kontext erstellt für solche Disziplinierungsmanöver, die die Rede vom Mythos ins Irrationale abschieben möchten, selbst aber einen zentralen Teil der eigenen Theorie – und zwar deren Legitimationsgrund – vor der rationalen Analyse abschirmen. Wie könnte man nun die Ambivalenz dieses Verhältnisses von Vernunft und ihrem Anderen besser ins Spiel bringen, Vernunft unverkürzt denken als Form eines offeneren Rationalitätsbegriffs?

III.

Eine dialektische Formulierung des Verhältnisses von Mythos und Rationalität haben in diesem Jahrhundert bereits Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* versucht.²⁹ Doch bereits in der Romantik gab es schon Ansätze zur dialektischen Lösung dieses Problems.³⁰

Schelling hatte in seinem Vorlesungszyklus zum System der Weltalter, zu Philosophie der Mythologie und zur Philosophie der Offenbarung in den zwanziger und dreißiger Jahren des neunzehnten

²⁹ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt: Fischer, 1969), S. 74f. Siehe auch die Kritik Christoph Hubigs, „Dialektik der Aufklärung und neue Mythen: Eine Alternative zur These von Adorno und Horkheimer,“ *Philosophie und Mythos*, S. 218–40.

³⁰ Zu einer Untersuchung der Berührungspunkte und aber auch grundlegenden Unterschiede zwischen der Schlegelschen Position und Adorno/Horkheimer siehe Klaus Peter, „Friedrich Schlegel und Adorno: Die Dialektik der Aufklärung in der Romantik und heute,“ *Die Aktualität der Frühromantik*, S. 219–35. Peters ist dabei grundsätzlich der Meinung, daß eine Parallelisierung dieser zwei Projekte nur möglich ist, wenn einzelne Theorieelemente der Schlegelschen Position in Isolation betrachtet werden (siehe bes. S. 234).

Jahrhunderts versucht, das Verhältnis von Denken und Tathandlung neu zu bestimmen. Seiner Meinung nach hatte sich der Idealismus nur theoretisch zu eigentlich praktischen Fragestellungen geäußert und war eben *negative* Philosophie geblieben, ein bloßes Gedanken Ding, wie er es später in der Philosophie der Mythologie nennen wird.³¹ Schellings Spätphilosophie könnte also durchaus in die Tradition gestellt werden, die nach Peter Bürger den Umgang mit dem Anderen pflegt und die Begriffe Mythos und Vernunft nicht dichotomisch denkt, sondern bezogen aufeinander durch die Arbeit des Subjekts.³² In seiner „Historisch-kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ von 1842 entwirft Schelling nämlich die Problematik der Dialektik von Mythos und Rationalität: auf der einen Seite hat man durch das Studium der Mythologie Zugang zu anderen Sozial- und Interaktionsmodellen, worin eine „unbestimmte Menge religiös verehrter Persönlichkeiten, die unter sich eine eigene, mit der gemeinsamen Ordnung der Dinge und des menschlichen Daseyns zwar in vielfacher Beziehung stehende, aber doch wesentlich von ihr abgesonderte und für sich eigene *Welt bilden*, die *Götterwelt*.“³³ Und diese abgesonderte Welt nennt er „polytheistisch.“ Die Abgetrenntheit dieser mythologischen Welt, ihre Praxisferne, wird allerdings durch ein anderes Moment wesentlich ergänzt: Mythologie ist hier eben nicht nur *Götterlehre*, sondern vor allem *Göttergeschichte*. Odo Maquard nennt Schellings historische Bestimmung von Mythologie eine „heteronome Geschichte,“ eine Geschichte, die den Mythos zwar lobt, aber faktisch weglobt, da er ja in eine vor-historische Zeit verbannt wird.³⁴

Schellings berühmte Bestimmung des mythologischen Prozesses, der das Denken im Zustand der Mythologie als entfremdet ausweist

³¹ Zur Einführung in die gedanklichen Zusammenhänge siehe Manfred Franks Einleitung in die von ihm herausgegebene *Philosophie der Offenbarung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1977), S. 64ff.

³² Vgl. Peter Bürger, „Über den Umgang mit dem anderen der Vernunft,“ *Mythos und Moderne*, S. 49.

³³ Schelling, „Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie,“ *Ausgewählte Schriften*, hrsg. Manfred Frank (Frankfurt: Suhrkamp 1985), Band V, S. 17. Die *Philosophie der Mythologie* selbst ist Band VI dieser Ausgabe.

³⁴ Vgl. Odo Maquard, „Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling,“ *Terror und Spiel: Probleme der Mythenrezeption*, hrsg. Manfred Fuhrmann (München: Fink, 1971), S. 259f. Vgl. auch die Kritik Schellings von Steffen Dietzsch, „Zum Mythos-Problem beim frühen Schelling,“ *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller Universität Jena*, 25 (1976), 129. Zu einer früheren Formulierung siehe Schellings „System der gesamten Philosophie und Naturphilosophie insbesondere,“ *Ausgewählte Schriften*, III, S. 581f.

und dessen langsamen Ausgang aus dieser Fremdbestimmung zum Zustand der Besonnenheit darstellt, erhebt dann allerdings Anspruch auf nicht weniger als die Erklärung dieses zivilisatorischen Prozesses: „Indem wir den Anfang des mythologischen Prozesses an das erste aller Ereignisse knüpfen, erklären wir zugleich den mythologischen Prozeß als ein allgemeines Schicksal, dem die Menschheit unterworfen ward. Aus Dichtern, Philosophen usf. läßt sich die Mythologie nicht erklären, sie verbirgt sich in jene Urtatsache oder die unvordenkliche Tat, ohne die es keine Geschichte gibt. Die Geschichte konnte nicht eintreten, wenn der Mensch nicht die Grundlage der Schöpfung wieder erschütterte. Ohne Ausgang aus dem Paradies ist keine Geschichte. Jenes Urereignis macht erst Geschichte möglich.“³⁵ Der hier beschriebene mythologische Prozeß ähnelt allerdings meines Erachtens mehr jenem Entmythologisierungsprozeß, der mit dem Ausgang aus dem Paradies notwendig und unaufhaltsam einsetzt und der von Rudolf Bultmann und Karl Jaspers in seiner Komplexität erst wesentlich später beleuchtet wurde.³⁶ Im Unterschied zu seinen geschichtsphilosophischen Zeitgenossen sieht aber Schelling die Mythologie, d. h. die Zeit vor dem Beginn dieses historischen Prozesses, nicht als identische Einheit von Wesen und Erscheinung, sondern durchaus bereits dialektisch. Der Auszug aus dem Paradies ist damit nicht als Verlust eines ursprünglich identischen Zustands gedacht, sondern bereits als Übergang von einem in sich geschlossenen Bedeutungssystem in ein anderes.

Hier ergibt sich nun eine interessante Dialektik zwischen Schellings Versuch einer radikal-historischen Interpretation von Mythen als Göttergeschichten und dem Gedanken des vorzeitlichen, ahistorischen Charakters dieser Geschichten, dem die Mythen entstammen und von dem sie erzählen. Das aufklärerische und durchaus ideologiekritische Moment an Schellings Mythenkonzeption verbindet sich mit der gegensätzlichen Tendenz seiner Philosophie, nämlich die Kluft zwischen mythischer Zeit und unserer Zeit philosophisch zu erweitern und festzuschreiben. Gleichzeitig sehen wir aber das Präkäre an dieser Dialektik von Mythos und Geschichte, die eben ganz schnell in die Fortschreibung von begrifflichen Oppositionen als faktische und als Natur empfundene (und nicht historisch gewach-

³⁵ Schelling, „Skizze der Philosophie der Mythologie,“ *Philosophie der Offenbarung*, S. 213–14.

³⁶ Siehe hier Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, hrsg. Eberhard Jung (München: Kaiser 1985).

sene) Gegensätze abrutschen kann.³⁷ Schellings dialektisches Paradigma birgt diese zwei Momente. Schlegels zweite Fassung seines „Gesprächs über die Poesie“ von 1823, das im Gegensatz zur ersten Athenäumfassung von 1800 aufklärerischen Stoffaspekt von Mythen als Material für den poetischen Entwurf von neuen Mythen in den Hintergrund drängt, fördert die Tendenz, die im romantischen Musikdrama des neunzehnten Jahrhunderts ihren Höhepunkt haben wird: die Lösung sozial-politischer und philosophischer Probleme in der Kunst, d. h. ästhetisch und damit die de facto Zudeckung der realgeschichtlichen Problematik durch das Angebot von Surrogatmythen zur ersatzweisen Identitätsfindung, die aber wiederum nur ästhetisch eingelöst werden können.³⁸ Mit Schelling und Schlegel stehen wir somit den zwei Paradigmen der Mythenkritik gegenüber, die bis heute, soweit ich sehen kann, die Problematik von Mythos und Vernunft bestimmen: zum einen ein radikal-historischer Begriff von Mythos als Quelle für poetische Weltentwürfe (neue Mythen), für utopische Entwürfe des ganz Anderen. Mythos wird hier zum Spielfeld für sozial-utopische Projektionen und depotenziert damit gleichzeitig den tatsächlich erfahrenen Terror des Archaischen am Mythos selbst, die Angst vor dem plötzlichen Einbruch des Schrecklichen.³⁹ Problematisch ist allerdings die Nähe zu Remythisierungstendenzen, wie ich an Hand von Schellings Fortschreibung der unreflektierten Opposition von Mythos und Geschichte und Schlegels ästhetischer Lösung realer Probleme angedeutet habe. In dem anderen Fall wird Mythos zum universalen falschen Bewußtsein und dessen Beseitigung zur Mission von ideologiekritischer Analyse. Das Problem, das sich hier auftun kann, ist ein Mangel an Selbstreflexivität, der diesem Interpretationsansatz innewohnt, und im Anschluß daran die Gefahr der ideologischen Einschreibung von nicht-reflektierten Theorie-Elementen.

Noch recht traditionell beleuchtet dieses Problem Karl Marx in

³⁷ Hans Freier kritisiert Schellings „psycho-ökonomisches Erklärungsmodell“ von Entfremdungserscheinungen in *Die Rückkehr der Götter: Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenze zur Mythologie der Moderne: Eine Untersuchung zur systematischen Rolle der Kunst in der Philosophie Kants und Schellings* (Stuttgart: Metzler, 1976), S. 265.

³⁸ Diesen Zusammenhang hat Helmut Meier erarbeitet in seinem Aufsatz „Orte neuer Mythen,“ S. 166f.

³⁹ Siehe hierzu Blumenbergs Paradigmen von Terror und Spiel als zwei Weisen der Mythenverarbeitung in seinem Beitrag „Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos“, zu dem Sammelband *Terror und Spiel*, S. 57f. Siehe auch Manfred Fuhrmanns Einleitung zu diesem Band, S. 9.

seiner *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* von 1857. Dort fragt er sich, ob die alten Stoffe denn mit neuen technologischen Entwicklungen zusammengebracht werden können: „Ist die Anschauung der Natur und der gesellschaftlichen Verhältnisse, die der gr. Phantasie und daher der gr. [Mythologie] zugrunde liegt, möglich mit Selfaktors und Eisenbahnen und Lokomotiven und elektrischen Telegrafen? . . . Von einer anderen Seite: Ist Achilles möglich mit Pulver und Blei?“⁴⁰ Das Problem für Marx ist folgendes: wie kann eine auf Klassengesellschaft gegründete Mythologie für uns heute noch ein solches Ausmaß an Faszination ausüben? „Die Schwierigkeit ist, daß sie für uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbares Muster gelten.“⁴¹ Und er löst dieses Problem, indem er es effektiv unter den Teppich kehrt und in einem organischen Modell aufhebt: „Der Reiz ihrer Kunst für uns steht nicht im Widerspruch zu der unentwickelten Gesellschaftsstufe, worauf sie wuchs. Ist vielmehr ihr Resultat und hängt vielmehr unzertrennlich damit zusammen, daß die unreifen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entstand und allein entstehen konnte, nie wiederkehren können.“⁴² Materialistisch geprägte Mythenanalyse in Form von universaler Kapitalismuskritik hat sich mittlerweile durch die Arbeiten von Roland Barthes in der modernen Semiologie durchgesetzt. Dort wird der Mythosbegriff allerdings so weitgefaßt, daß alles und nichts darin Platz findet: „Alles kann Mythos werden? Ich glaube ja, denn das Universum ist unendlich suggestiv.“⁴³ Wenn alles Mythos werden kann, hat die Kritik der Mythen natürlich nie ein Ende oder auch nur einen Zeitpunkt; der Mythologe mit seiner Mission der Demaskierung falschen Bewußtseins hat ein unendlich weites Arbeitsfeld. Barthes' Argumentation bleibt dann auch bezeichnenderweise merkwürdig ungenau und historisch unbestimmt.⁴⁴ Er nennt seine Arbeit der Entzifferung von Mythen in meines Erachtens völliger Überschätzung einen „politischen“ Akt von Entschleierung, der ihn hiermit vielmehr als traditionellen Aufklärer entlarvt.⁴⁵ Ähnlich wie bei Schleiermacher zeigen sich bei Barthes die

⁴⁰ Karl Marx, „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“, *Marx-Engels-Werke* (Berlin: Dietz, 1961), Bd. 13, S. 641.

⁴¹ Marx, „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“, S. 641.

⁴² Marx, „Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie“, S. 642.

⁴³ Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, übers. Helmut Scheffel (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), S. 85.

⁴⁴ Vgl. hier die Kritik Bernd Hüppaufs, „Mythisches Denken und Krisen der deutschen Literatur und Gesellschaft“, *Mythos und Moderne*, S. 522.

⁴⁵ Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 148.

argumentativen Schwachstellen genau dort, wo sich das körperliche Moment in den theoretischen Text einschreibt: nämlich mitten in seiner ansonsten so distanziert-zynischen Analyse der Mythen des Alltags finden wir einen Ausbruch von Ekel – bezeichnenderweise in eine Fußnote verbannt – sowie einen nicht kommunizierbaren Appell an das Ethische und politisch Richtige seiner eigenen Position.⁴⁶

Das hier verfolgte Paradigma von Mythos und Aufklärung verharret somit in der Pose des unüberwindlichen Gegensatzes, der auch nicht dialektisch aufgelöst werden kann. „Der verdeckte Konsistenzbruch in der eigenen Reflexion trägt den Keim zur Rechtfertigung durch Mythisierung bereits in sich,“ wie ein Kritiker richtig angemerkt hat.⁴⁷ Es gilt also, eine alternative Mythenkonzeption zu entwickeln, die sich eben nicht als Gegensatz zur Vernunft versteht; es geht um eine „Überholung der Moderne als *Theorie der archaischen Signifikation* als Entklammerung der Dialektik,“ wie Dietmar Kamper es enigmatisch formuliert.⁴⁸ Einen ersten Schritt in diese Richtung hat Gadamer getan in seiner Neubestimmung von Tradition, wobei Vernunft immer rückbezogen bleibt auf das strukturelle Umfeld, welches sie konstituiert.⁴⁹ Vernunft trägt somit immer schon eine Spur von Materialität in sich. Die philosophische Hermeneutik Gadammers kritisiert hiermit – über Schleiermachers Position hinausgehend und dessen ungeschichtlichen Ansatz überwindend – beide oben angeführten Paradigmen von Mythenkritik: die radikal-historische Auslegung sowie die Kritik von Mythen als falsches Bewußtsein, da beide mit einem naiven Traditionsbegriff operieren. Es ist aber eine ganz andere Denktradition, die sich in jüngster Zeit als Folie für neue und innovative Vernunftkonzeptionen durchgesetzt hat, und zwar denke ich an die Blochsche Bestimmung der Ungleichzeitigkeit in Verbindung mit dessen Bemühen um eine subversive Erinnerungs-utopie, die eben von der unfruchtbaren und praxisfernen Vorstellung der unaufgearbeiteten Vergangenheit zur produktiveren Idee der verhinderten Zukunft überleitet.⁵⁰ Über Gadamer hinausgehend reflektiert Bloch auf die Bedeutung von Tradition, von Erbe: „Es gäbe nicht solche Rückschläge, erst recht kein Problem des ‚Erbes‘ im Prozeß, wenn seine jeweils letzte Stufe die einzige wäre, auf der

⁴⁶ Vgl. Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 109.

⁴⁷ Vgl. Hüppauf, „Mythisches Denken und Krisen der deutschen Literatur und Gesellschaft,“ S. 521.

⁴⁸ Kamper, „Aufklärung – was sonst?,“ S. 39.

⁴⁹ Vgl. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 260.

⁵⁰ Vgl. Ernst Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1962), erw. Ausg. S. 119.

die Dialektik zu stehen, die konkrete Revolution zu geschehen hat. Das Fundament des ungleichzeitigen Widerspruchs ist das unerfüllte Märchen der guten alten Zeit, der ungelöste Mythos des dunkeln alten Seins oder der Natur“; und dieser Widerspruch kann in seiner *mehrschichtigen Dialektik* kritisch zur Geltung gebracht werden als zukünftige Aufgabe.⁵¹ „Und mehrräumige Dialektik erweist sich vor allem an der Dialektisierung noch ‚irrationaler‘ Inhalte; sie sind, nach ihrem kritischbleibenden Positivum, die ‚Nebelflecken‘ der ungleichzeitigen Widersprüche.“⁵² Mit dieser mehrräumigen Dialektik geht Bloch über die oben kritisierten Paradigmen der Mythenanalyse hinaus, indem er nicht Mythos und Vernunft als Gegensätze aufeinander bezogen denkt, sondern sie in seiner mehrräumigen Dialektik produktiv zur Geltung bringt.

Der französische Germanist Gérard Raulet arbeitet an einer Aktualisierung des Blochschen Ansatzes des aktiven Umgangs mit dem Erbe, der aber nicht über reale Probleme hinwegtäuscht, und stellt seine Untersuchungen in den Zusammenhang einer methodischen Frage nach einem neuen Rationalitätsbegriff, so wie sie auch hier gestellt wurde.⁵³ Die objektiv-reale Hermeneutik, wie er von Bloch weiß, „erfaßt Konstellationen, in welchen die Natur nicht mehr instrumental unterschlagen wird,“ sie liest die ästhetischen Chiffren als Realchiffren.⁵⁴ Die brüske Abweisung der zeitgenössischen Mythenrenaissance als Zeichen eines neokonservativen kulturellen Klimas geht somit zurück an die Adresse des kritischen Analyseapparats, der mit einem rigorosen Vernunftbegriff arbeitet und innovative Neuformulierungen dieses grundlegenden Begriffs von vornherein ausschließt – so wie Schleiermachers frühe Gedanken zur Hermeneutik die romantische Rede von der neuen Mythologie abwehrte. Es geht vielmehr darum, diese „Nebelflecken“ weiterzutreiben, sie in kommunikative Gehalte einzulösen und mehrschichtig-dialektisch zur Geltung zu bringen. Die Wiederbelebung von alten Mythen als Orte neuer und hellerer Mythen nimmt Anteil an diesem Experimentierfeld; sie laden ein zur kritischen Überprüfung unserer Wertschätzungen und Rationalisierungsmechanismen. Mit einer Abschiebung ins Irrationale und bloß Imaginäre ist es nicht getan. Die literarische

⁵¹ Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, S. 121–22.

⁵² Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, S. 126.

⁵³ Gérard Raulet, *Natur und Ornament: Zur Erzeugung von Heimat* (Darmstadt: Neuwied, 1987), S. 13f. Siehe in diesem Zusammenhang auch die Arbeit von Burkhard Schmidt, *Postmoderne – Strategien des Vergessens* (Darmstadt: Neuwied, 1986).

⁵⁴ Raulet, *Natur und Ornament: Zur Erzeugung von Heimat*, S. 29–30.

Moderne der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts hat sich ja intensiv mit diesem Problem auseinandergesetzt. Die wichtigsten Diskussionsbeiträge sollen im Folgenden zusammengefaßt und kritisch beleuchtet werden.

IV.

Ein wesentlicher Durchbruch im Denken der Verbindung zwischen Mythos und Logos wurde durch Sigmund Freud und die Psychoanalyse gemacht. Sie steht damit in der Nachfolge Friedrich Nietzsches, dem es bereits in seinem Frühwerk gelungen ist, die Doppelbedeutung von Mythos als historisches sowie sinnstiftendes Phänomen in seiner konsequenten Form herauszuarbeiten. Schon Nietzsches Ödipus ist als Vaternörder und Muttergatte der heiligen Naturordnung sozusagen abgerungen: „Ja der Mythos scheint uns zuraunen zu wollen, daß die Weisheit und gerade die dionysische Weisheit ein naturwidriges Greuel sei.“⁵⁵ Dieser sokratische Geist verdrängt bei Nietzsche den Mythos und hinterläßt eine völlig abstrakte Wissenschaft, die unfähig ist, selbst Garant zu sein für Gemeinschaft. Nietzsches Staat braucht dieses mythische Fundament, er verlangt nach der Wiederkehr des Mythos, der dann fatal zum deutschen „Mythos“ wird: „Wer sich an die nächsten Folgen dieses rastlos vorwärtsdringenden Geistes der Wissenschaft erinnert, wird sich sofort vergegenwärtigen, wie durch ihn der *Mythus* vernichtet wurde und wie durch diese Vernichtung die Poesie aus ihrem natürlichen idealen Boden als eine nunmehr heimatlose verdrängt war. Haben wir mit Recht der Musik die Kraft zugesprochen, den Mythos wieder aus sich gebären zu können, so werden wir den Geist der Wissenschaft auch auf der Bahn zu suchen haben, wo er dieser mythenschaffenden Kraft Musik feindlich gegenübersteht.“⁵⁶ Sigmund Freud treibt dieses doppelschneidige Argument voran, allerdings auf der Ebene von Traum und Bewußtsein. Der Beitrag Freuds zur Mythenforschung kann in diesem Zusammenhang natürlich nur exemplarisch diskutiert werden. Knapp zusammengefaßt handelt es sich bei seiner Arbeit am Mythos um Folgendes: durch Freud wurde der Wahrheitsgehalt des Mythos

⁵⁵ Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus,“ *Werke in drei Bänden*, hg. Karl Schlechta (München: Hanser, 1966), S. 57.

⁵⁶ Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie,“ S. 95.

als durch Verdichtung und Verschiebung gekennzeichnete Wiedergabe einer historischen Situation beschreibbar. Dabei zeigt sich etwa, daß Sophokles das Material für seine Tragödie vom Hause Ödipus auf Traummaterial basieren konnte, das ein essentielles Element der psychologischen Entwicklung eines jeden Menschen ist.⁵⁷ Freud liest zudem – in gleichsam tautologischem Zirkel – die Sophokleische Tragödie in seiner *Traumdeutung* als Beweis der Allgemeingültigkeit seiner Abstraktion über die menschliche Psyche: „Das Altertum hat uns zur Unterstützung dieser Erkenntnis einen Sagenstoff überliefert, dessen durchgreifende und allgemeingültige Wirksamkeit nur durch eine ähnliche Allgemeingültigkeit der besprochenen Voraussetzung aus der Kinderpsychologie verständlich wird.“⁵⁸ Auch für Freud, ähnlich wie für Marx, kommt dann die Frage auf, wieso denn uns heute die Schicksalsergebenheit der griechischen Charaktere überhaupt noch angeht: „Es muß eine Stimme in unserem Innern geben, welche die zwingende Gewalt des Schicksals im Ödipus anzuerkennen bereit ist . . . Sein Schicksal ergreift uns nur darum, weil es auch das unsrige hätte sein können, weil das Orakel vor unserer Geburt denselben Fluch über uns verhängt hat wie über ihn.“⁵⁹ Der Mythos des sogenannten „Ödipuskomplexes“ stellt also nach Freud nur eine allen Menschen widerfahrende psychische Grundsituation dar. „Die Ödipus-Fabel ist die Reaktion der Phantasie auf diese beiden typischen Träume.“⁶⁰ Die Sage von Ödipus entstammt also einem uralten Traumstoff und gleichzeitig aber gilt sie in Freuds zirkulärer Logik als Illustration eines grundlegenden psychischen Konflikts. Der Vorwurf des Reduktionismus und Biologismus war ja dann auch Carl Gustav Jungs schärfster Einwand gegen Freuds Auslegung klassischer Mythologie, die er viel eher als Elaborat unzähliger Erfahrungen der Ahnenreihe interpretieren möchte.⁶¹ Freuds Mythenkritik ist demnach zweifach: er liest die Sagen als Darstellungen psychischer Verhältnisse und gleichzeitig benutzt er sie zur Illustration dieser Verhältnisse. Dabei benutzt der Mythos die gleichen Entstehungsprinzipien wie auch der Traum: „Diese Entstellungen sind von derselben Art und nicht ärger als jene, die wir täglich

⁵⁷ Vgl. die Interpretation Lilian Feders in dem Buch *Ancient Myth in Modern Poetry* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971), S. 36.

⁵⁸ Sigmund Freud, *Die Traumdeutung* (Frankfurt: Fischer, 1961), S. 222.

⁵⁹ Freud, *Die Traumdeutung*, S. 223.

⁶⁰ Freud, *Die Traumdeutung*, S. 224.

⁶¹ Siehe Carl Gustav Jung, „Über die Beziehung der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk,“ *Seelenprobleme der Gegenwart* (Zürich: Rascher, 1931), S. 67 ff.

anerkennen, wenn wir aus den Träumen von Patienten ihre verdrängten, doch so überaus bedeutsamen Kindheitserlebnisse rekonstruieren. Die dabei verwendeten Mechanismen sind die Darstellung durch Symbole und die Verwandlung ins Gegenteil.“⁶² Nach diesem Schema wagt er sich dann sogar an die Produktion eigener Mythen, in erster Linie an den Mythos von der Urhorde in *Totem und Tabu*, aber auch beispielsweise an die Gegenüberstellung von Eros und Thanatos in seinen späteren Arbeiten. Durch die Konstruktion der Urhorde gelingt Freud die Auflösung der Probleme des Völkerseelenlebens von einem einzigen konkreten Punkt her, der den Übergang von der Vaterhorde zum Brüderclan und in die Anfänge von Religion und Gesellschaft darstellt: Die wiedervereinten Brüder verzehren die Vaterhorde und befriedigen so ihren Haß und gleichzeitigen Wunsch nach Identifizierung. Durch Tatwiderruf neutralisieren sie aber damit auch die Gewaltsamkeit dieser Geste und erklären die Praxis der ersatzweisen Tötung der Väter, das Totem also, für Tabu, womit wiederum das Totemtier geschont wird.⁶³ Es herrscht also für den späten Freud eine gewisse Übereinstimmung zwischen dem Verhalten der „Wilden“ und neurotischem Betragen.

Thomas Mann hat nun sehr positiv auf Freuds Umgang mit dem Mythos reagiert. In seinem 1936 gehaltenen Vortrag „Freud und die Zukunft“ spricht er von der glücklichen Verbindung von Mythologie und Psychoanalyse, die den Mythos als Legitimation des Lebens liest, das ein neues Menschheitsgefühl, ein Fundament der Zukunft und einer ganz neuartigen Anthropologie schafft. Er spricht dabei von einem „Humanismus, der zu den Mächten der Unterwelt, des Unbewußten, des ‚Es‘ in einem keckeren, freieren und heiteren, einem kunstreiferen Verhältnis stehen wird, als es einem in neurotischer Angst und zugehörigem Haß sich mühenden Menschtum von heute vergönnt ist.“⁶⁴ Ähnlich wie für Ernst Bloch war auch für Mann das aktuelle Einlassen mit dem Mythos in seinen Josephsromanen durch den politischen Kontext problematisch geworden. Davon zeugt sein Briefwechsel mit dem Religionsforscher Karl Kerényi. 1934 beklagt Mann bereits die Tatsache, „daß mit der ‚irrationalen‘ Mode häufig ein Hinopfern und bubenhaftes Über Bord werfen von Errungen-

⁶² Freud, „Zur Gewinnung des Feuers“, *Studienausgabe*, hg. Alexander Mitscherlich u. a. (Frankfurt: Fischer, 1974), Bd. IX, S. 449.

⁶³ Freud, „Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker“, *Studienausgabe*, IX, S. 426 ff.

⁶⁴ Thomas Mann, „Freud und die Zukunft“, *Sigmund Freud, Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur* (Frankfurt: Fischer, 1977), S. 150.

schaften und Prinzipien verbunden ist, die nicht nur den Europäer zum Europäer, sondern sogar den Menschen zum Menschen machen“⁶⁵. In der Auseinandersetzung mit Kerényi, der den Goetheschen Symbolbegriff hochschätzt und später dann in den Einfluß von Jung gerät, gelingt es Mann, seine Zukunftsvision von der Zusammenarbeit von Mythos und Psychologie etwas zu vertiefen: „Mythos plus Psychologie [Kerényi plus Jung]. Längst bin ich ein leidenschaftlicher Freund dieser Combination; denn tatsächlich ist Psychologie das Mittel, den Mythos den fascistischen Dunkelmännern aus den Händen zu nehmen und ins Humane ‚umzufunktionieren.‘ Diese Verbindung repräsentiert mir geradezu die Welt der Zukunft, ein Menschentum, das gesegnet ist von oben vom Geiste herab und ‚aus der Tiefe, die unten liegt.‘“⁶⁶ Mann zitiert hier eine Stelle aus dem Josephsroman, wo Joseph über das „Bindend-Musterhafte des Grundes“ spekuliert, wo also Geist und Mythos vermittelt wird. Aber die Frage bleibt, warum diese Zukunftsvision Manns vom neuen humaneren Menschentum so allgemein und abstrakt geblieben ist und eben nicht, wie bei Bloch, in eine materialistisch-phänomenologische Hermeneutik überleitet?⁶⁷ Die nostalgische Hoffnung auf das Wiederfinden einer verlorenen Sprache im Mythos vertritt neben Thomas Mann auch Hermann Broch, für den Mythos Totalität signalisiert: „Im Mythischen enthüllt sich der Menschenseele Grundbestand, und er enthüllt sich ihr, indem sie ihn im Geschehen der Welt, im Geschehen der Natur wiedererkennt und zur Aktion bringt.“⁶⁸ Dabei entwickelt Broch die Theorie vom Mythos als erste Emanation des Logos, dem dadurch ein ungeheures Potential für Humanität, für die Bildung neuer Legenden innewird.⁶⁹ Die Frage ist nur, inwiefern sich eine solche Position schützt gegen die offensichtliche Parallele mit den faschistischen Mythen?

Dies gelingt der Moderne erst überzeugend in Horkheimers und Adornos großem Entwurf ihrer *Dialektik der Aufklärung*. Sie ent-

⁶⁵ Karl Kerényi, *Romandichtung und Mythologie: Ein Briefwechsel mit Thomas Mann* (Zürich: Rhein, 1954), S. 21.

⁶⁶ Kerényi, *Romandichtung und Mythologie*, S. 82.

⁶⁷ Diesen Zug teilen diejenigen Ansätze einer mythologischen Literaturgeschichtsschreibung, die Mann und Kerényi als Ausgangspunkt nehmen. Vgl. hier Robert Mühlher, *Dichtung der Krise: Mythos und Psychologie in der Dichtung des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts* (Wien: Herold, 1961), S. 10; Alfredo Dornheim, *Vom Sein der Welt: Beiträge zur mythologischen Literaturgeschichte von Goethe bis zur Gegenwart* (Mendoza: Sociedad Goetheana Argentina, 1958), S. 9.

⁶⁸ Hermann Broch, „Die mythische Erbschaft der Dichtung,“ *Schriften zur Literatur*, hrsg. Paul Michael Lützeler (Frankfurt: Suhrkamp, 1975), Bd. 2, S. 202.

⁶⁹ Vgl. Broch, „Mythos und Altersstil,“ *Schriften zur Literatur*, Bd. 2, S. 219.

wickeln darin die folgenden zwei Thesen: „Schon der Mythos ist Aufklärung, und Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.“⁷⁰ Horkheimer und Adorno machen geltend, daß schon der Mythos eine ordnende und das heißt aufklärende Funktion hatte und von daher bereits am Prozeß der Aufklärung teilnimmt, wobei die Kette von Substitutionen der Opfer einen jeweiligen Schritt im Zivilisationsprozeß in Richtung auf eine größere Diskursivität darstellt. Aber gleichzeitig gilt eben folgendes: „Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie. Allen Stoff empfängt sie von den Mythen, um sie zu zerstören, und als Richtende gerät sie in den mythischen Bann.“⁷¹ Und zwar verfällt die Aufklärung in das Diktat des Tatsächlichen, glaubt blind dem Tatsachenwissen und der Reproduktion bloßer Daten. Das Mythische kannte noch nicht den Unterschied zwischen Wort und Gegenstand, glaubte noch an eine unmittelbare Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Mit der Reduktion ins Positive fällt das Zeichensystem der Aufklärung in diesen mythischen Zustand zurück. Dieser dialektische Bezug von Mythos und Logos entgeht somit – im Gegensatz zu den anderen modernen Dialektisierungsversuchen – erfolgreich der Gefahr einer naiven Ursprungskonstruktion.

⁷⁰ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 5.

⁷¹ Horkheimer/Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 14.